

DIFERENTES PERCEPCIONES DEL ARTE ISLÁMICO: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DEL BAÑO DE VAPOR (SS. XV-XX)*

Araceli Moreno Coll**

La llegada de las primeras tropas islámicas a territorio peninsular acontece durante el siglo VIII cuando comienzan a vencer en diversas batallas a los visigodos. A partir de este momento, dicho territorio queda fraccionado política y religiosamente. Mientras algunos cristianos tributan al pueblo musulmán, otros abrazan la nueva fe y viven en armonía compartiendo sus costumbres. Los baños de vapor se usan por ambas culturas hasta que los musulmanes son sometidos y obligados paulatinamente a dejar de lado sus creencias y tradiciones, propiciando el abandono y destrucción de estos establecimientos¹. No obstante, en lo que fue el último territorio islámico de Europa occidental –el antiguo reino de los nazaríes de Granada– pervive el paradigma por excelencia de este tipo de construcciones: el Baño de Comares de la Alhambra (denominado también Baño Real por haberlo reservado para su uso particular los Reyes Católicos). Este atrae a personajes de diversa índole y sirve desde el romanticismo como fuente de inspiración de sueños orientales². Su estudio puede servir para crear un paradigma de análisis de las percepciones del patrimonio islámico en la península ibérica, sin olvidar, tampoco lo que sucedió en otros lugares de dicha geografía.

Al realizar este artículo, uno de los principales problemas al que se enfrenta el historiador es la falta de bibliografía específica que aborde las distintas percepciones del arte islámico, y más concretamente de las casas de baños empla-

* Inscrita al Programa de Doctorado en Historia del Arte de la Universitat de València.

** Universitat de València.

1. Son varios los acontecimientos que propician esta situación, entre ellos las conversiones forzadas en el territorio granadino (1501-1502), las que se sucedieron durante las Germanías valencianas (1519-1522), varias pragmáticas taxativas de libertades culturales, la rebelión morisca que da lugar a la guerra de las Alpujarras (1568-1571) y la definitiva expulsión de los moriscos (1609-1614).
2. M. HATTSTEIN CASA; P. DELIUS, *El Islam. Arte y Arquitectura*, Postdam, H. F. Ullmann, 2012, p. 273.

das en la Península. Por ello, hemos decidido utilizar distintas fuentes que de manera directa o indirecta muestran la imagen que se tuvo, tanto de sus artífices como de los edificios en sí, imagen unida ineludiblemente a su religión. Se trata de una visión que evoluciona dependiendo del contexto geopolítico donde se escribe, por lo que es habitual encontrar percepciones opuestas de un mismo asunto.

Para Miguel Ángel de Bunes –aunque el enfrentamiento militar entre cristiandad e islam en la península ibérica se inicia con la derrota del ejército visigodo en la batalla de Guadalete– corresponde al Siglo de Oro la fijación de los caracteres de hostilidad entre ambas comunidades debido a la conquista de Constantinopla por Fatih Sultan Mehmed (1432-1481) en 1453 y del Reino de Granada por los Reyes Católicos en 1492³. Se conoce que “para muchos ingenios españoles desde el siglo XV [...] islamismo era sinónimo de incultura y rudeza: esa palabra evocaba modestísimos labriegos, albañiles y carpinteros sin más preocupación ni horizonte que el de su humilde tarea diaria, cuando no la crueldad y la barbarie de los turcos y piratas berberiscos, asoladores de las costas levantinas y meridionales de la Península”⁴.

A pesar de la imagen negativa y el desprecio de una parte de los cristianos ante la sociedad musulmana en algunas ciudades españolas aún pervive parte de su legado. Juan Cañavate y Víctor Nieto⁵ plantean para explicar la continuidad de formas culturales islámicas en la sociedad cristiana –posterior a la conquista del Reino de Granada– la identificación de la arquitectura islámica en ciudades cristianas con “trofeos de guerra”⁶. Ejemplo de ello es el Baño Real de la Alhambra al que se le tuvo alta estima:

3. M. Á. BUNES IBARRA, «La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad», *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 47, 2012, pp. 61-62.
4. L. TORRES BALBÁS, «El ambiente mudéjar en torno a la reina católica y el arte hispanomusulmán en España y Berbería durante su reinado», *Curso de conferencias sobre la política africana de los Reyes Católicos*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1951-1953, p. 83. Es la situación de miedo ante una posible invasión, la que da lugar a que impresos y manuscritos (ss. XVI-XVII) leguen de forma consciente o inconsciente un esquema del enemigo, ap. M. Á. BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 1989, p. 31.
5. J. CAÑAVATE TORIBIO, «El Enemigo: usos y actitudes de lo cristiano frente a lo moro», *Arqueología y Territorio Medieval*, 7, 2000, p. 157; V. NIETO ALCAIDE, «El mito de la arquitectura árabe, lo imaginario y el ensueño de la ciudad clásica», *Fragmentos*, 8-9, 1986, p. 134.
6. Hay que tener en cuenta que tras la derrota del enemigo se suele tomar lo más preciado del vencido como “trofeo”. Además de la arquitectura hay otras manifestaciones artísticas que forman parte del recuerdo del “otro”. Los tejidos islámicos ganados tras la batalla son buen ejemplo. Entre ellos destacan el Pendón de las Navas de Tolosa (almohade, anterior a 1212), y los de Abý Sa’íd ‘Utmán, Abul Hasan y Jerez de la Frontera ganados tras la batalla del Salado (1340). Ver C. BERNIS MADRAZO, «Tapicería hispano-musulmana (siglos XIII-XIV)», *Archivo Español de Arte*, 1956, 29, vol. 114, pp. 111-112. C. PARTEARROYO LACABA, «Los tejidos del periodo almohade», en P. Cressier; M. Fierro; L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, vol. 1, pp. 305-352. E. RAYÓN, *Historia de la ciudad de Xerez de la Frontera y de los reyes que la dominaron desde su primera fundación*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2005, vol. 4, pp. 58-62.

“Isabel y Fernando y su hija Doña Juana, atendieron amorosamente a la conservación del monumento [...]. Habitaron los alcázares, cuidando mucho de no destruir ni deteriorarlos y procediendo siempre con un plausible espíritu de culta y respetuosa admiración al arte prodigioso de los vencidos”⁷.

Con la llegada del siglo XVIII el mundo islámico origina un gran interés en las manifestaciones culturales, y se despierta el afán por viajar a países donde lo oriental y exótico predominan, tal vez conducidos por la corriente orientalista que se desarrolla en el mundo romántico⁸. Incluso la Academia de San Fernando protagoniza un gran esfuerzo en la recuperación del patrimonio con la publicación de una serie de obras dedicadas a los monumentos de Granada y Córdoba⁹. En la centuria siguiente destacan algunos escritos de José Caveda¹⁰, José Amador de los Ríos¹¹ y Leopoldo Torres Balbás¹² partidarios del arte islámico. Para el primer autor “su arquitectura producida por el Koran [...] ostenta un carácter eminentemente religioso: pero esta religiosidad, participando de la extrañeza y bizarría de su origen, nos ofrece [...] las delicias de un Eden fantástico, y la cruda severidad del espiritualismo oriental, las ilusiones de la imaginación halagada por el deleite, y el ascetismo fanático y la rigidez sombría de los preceptos del Profeta”¹³. Caveda por otro lado, se aflige al pensar en la “irreparable pérdida de la mayor parte de las grandes fábricas, con que los moros hermosearon sus ciudades”¹⁴. Esta destrucción según Amador de los Ríos¹⁵, se debe a la religión y la animadversión de los cristianos frente a los musulmanes que contribuye a gestar un sentimiento erróneo hacia esta sociedad. No obstante, como alude Cantarino, se hace absurdo no reconocer a mudéjares y moriscos una auténtica contribución a la cultura en la que participaron activamente y un mestizaje a la sociedad de la que fueron un elemento necesario¹⁶.

-
7. L. SECO DE LUCENA PAREDES, *La Alhambra: novísimo estudio de historia y arte*, Granada, Imprenta Artes Gráficas Granadinas, 1920, p. 329.
 8. C. REYERO, *Imagen histórica de España (1850-1900)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 80. De todos modos se debe indicar que esta idea hacia lo exótico no es un paradigma del siglo XVIII, ya desde el Medioevo existe un interés por conocer lo oriental o islámico, por lo que se producen diversos viajes a Turquía y Jerusalén.
 9. I. HENARES CUÉLLAR, «Arqueología e Historia del arte islámico en el siglo de las Luces. El informe de Jovellanos sobre los monumentos árabes de Granada y Córdoba», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2, 1998, p. 170.
 10. J. CAVEDA Y NAVA, *Ensayo histórico sobre diversos géneros de arquitectura empleados en España desde la dominación romana hasta nuestros días*, Madrid, Imprenta de D. Santiago Saunaque, 1848, p. 198.
 11. J. AMADOR DE LOS RÍOS, «Influencia de los árabes en las artes y literatura españolas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1898, 33, pp. 539-552.
 12. L. TORRES BALBÁS, «El ambiente mudéjar en torno...», pp. 113-124.
 13. J. CAVEDA Y NAVA, *op.cit.*, p. 198.
 14. *Ibidem*, p. 233.
 15. J. AMADOR DE LOS RÍOS, «Influencia de los árabes...», pp. 540-541.
 16. V. CANTARINO, *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, Madrid, Alhambra, 1978, p. 6.

Es preciso indicar que la situación de hostilidad que se vive actualmente, debido al terrorismo yihadista, es la causante de que persista en el ambiente una imagen peyorativa de los que profesan la religión del islam similar a la que se produce en periodos del Medievo. Para profundizar en este sentido se tiene en cuenta la obra de Franco Cardini¹⁷, donde habla de la visión negativa iniciada durante esa época. Por su parte, Ron Barkai¹⁸ estudia la percepción del islam como reflejo de concepciones subjetivas, importante en la literatura de viajes, una de las fuentes que se abordan en este artículo. En la misma línea, Charles Tieszen¹⁹ se refiere a las distintas visiones que se pueden tener de una misma realidad dependiendo de quién la mire, ya que una imagen puede detentar varias lecturas como queda patente en los relatos de viajes y la opinión de algunos cronistas que citaremos más adelante. Por otro lado, John Tolan²⁰ alude al tratar este asunto a un sentimiento de superioridad occidental sobre musulmanes y árabes que impregna la cultura europea y norteamericana, que hunden sus raíces en la Edad Media.

Tampoco la historiografía propiamente artística es ajena a esta problemática, y en los últimos años hay autores que trabajan dicho asunto. Resulta imprescindible el artículo de Amadeo Serra²¹ –pese a centrarse en el del Reino de Valencia– donde expone dos conceptos fundamentales: *reconquista*²², entendida

-
17. F. CARDINI, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 149.
 18. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval: (El enemigo del espejo)*, Madrid, Rialp, 1984.
 19. CH. L. TIESZEN, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 266.
 20. V. J. TOLAN, *Los sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007, p. 19.
 21. A. SERRA DESFILIS, «Convivencia, asimilación y rechazo del arte islámico en el Reino de Valencia desde la conquista cristiana hasta las Germanías (circa 1230-circa 1520)», en L. Arciniega García (coord.), *Memoria y significado: uso y recepción de los vestigios del pasado*, Valencia, Universitat de València, Departament d'Historia de l'Art, 2013, p. 35.
 22. Somos conscientes de la complejidad del término *reconquista* aplicado en este caso a la pugna generada entre el Islam y el Cristianismo en la península ibérica durante el Medievo. Cabe decir que este concepto no se utiliza en las fuentes redactadas en ese periodo. Surge en el siglo XIX y se consolida en la historiografía hispánica un siglo más tarde con una fuerte carga nacionalista y sentimiento patriótico convirtiéndose en un mito identitario. A día de hoy su utilización sigue generando un amplio debate debido a que los especialistas no llegan a un consenso en cuanto a su correcta interpretación. No entraremos en ello por escaparse de nuestro tema de estudio, simplemente decir que utilizamos el término *reconquista* para referirnos a un momento histórico sin dotarlo de ninguna carga peyorativa. En palabras de José Luis Martín, “para designar el largo período que va desde la entrada de los musulmanes en la Península (711) hasta la desaparición del último estado islámico (1492) y que se concibe como la época en la que los cristianos centran su vida e incluso su organización en ocupar las tierras perdidas por los visigodos y en restablecer el cristianismo en la Península”, J. L. MARTÍN, *La Península en la Edad Media*, Barcelona, Teide, p. 229. Para ampliar ver D.W. LOMAX, *La Reconquista*, Barcelona, Crítica, 1984. R. J. GONZÁLEZ-CASANOVAS, «Reconquista y conquista en la historiografía hispánica: Historia, mito y ejemplo de Alfonso X a Las Casas», en J. Villegas (coord.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Irvine, Universidad de California, 1992, vol. 3, pp. 42-55. E. BENITO RUANO, «La Reconquista. Una categoría histórica e historiográfica», *Boletín de la So-*

no solo como acto de ocupación sino como proceso de “restauración” del dominio cristiano en la península ibérica, y *convivencia* empleado para referirse al contacto duradero entre los reinos cristianos y al-Ándalus durante el Medievo. Estos calificativos permiten acercarse a la comprensión de las relaciones interculturales desde la llegada de los musulmanes hasta la conquista de Granada, necesarios para comprender cómo se gesta la imagen negativa del “otro”, visión que incluso produce la modificación de descripciones de monumentos islámicos en crónicas anticuarias, como demuestran las investigaciones de Antonio Urquizar al respecto²³.

LA LITERATURA DE VIAJES Y CRÓNICAS ENTENDIDAS COMO FUENTE DOCUMENTAL

La literatura de viajes, uno de los géneros escritos más abundantes a lo largo de la historia, convertida en fuente para muchas disciplinas, es indispensable en este ejercicio de analizar las percepciones de los vestigios del pasado. El interés por su análisis se manifiesta entre finales del siglo XIX y comienzos del XX con obras recopilatorias como la de Arturo Farinelli²⁴ o José García Mercadal²⁵. El protagonismo lo asume el continente que puede considerarse una obra de arte: la ciudad, y en su interior, un edificio arquitectónico singular. Algunos textos son publicaciones que narran y fabulan con todo el colorismo metafórico posible y otros intentan la objetividad. Estos últimos aportan información rigurosa tras la consulta de fuentes documentales y bibliográficas precisas, recogen testimonios orales, escritos, vivencias, recuerdos y juicios de valor. Además, se ocupan de edificios desaparecidos o transformados, y proporcionan una imagen literaria de cómo fueron, por lo que se convierten en necesarios para la investigación²⁶.

ciudad Española de Estudios Medievales, 12, 2002, pp. 91-98. F. GARCÍA FITZ, «La Reconquista: un estado de la cuestión», *Clío & Crímen*, 6, 2009, pp. 142-215. M. F. RÍOS SALOMA, *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011. Del mismo autor, *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Madrid, Sílex, 2013.

23. A. URQUIZAR HERRERA, «Gregorio López Madera y las falsas antigüedades fenicias de Granada (1601) en el contexto metodológico de los estudios anticuarios de Ambrosio de Morales y Pedro Díaz de Ribas», en B. Franco; B. Pomara; M. Lomas; B. Ruiz (eds.), *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2016, pp. 409-424.
24. A. FARINELLI, *Viajes por España y Portugal: suplemento al volumen de las Divagaciones bibliográficas (1921)*, Madrid, Centro de Estudios Histórico, 1930.
25. J. GARCÍA MERCADAL, *España visto por los extranjeros. Relaciones de viajeros desde la edad más remota hasta el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1917-1920. Del mismo autor, *Viajes de extranjeros por España y Portugal: desde los tiempos remotos, hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1952-1962.
26. A. URQUIZAR HERRERA, *La construcción historiográfica del arte*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2012, pp. 110-111.

Las primeras descripciones de la península ibérica en el Medievo se incluyen dentro de la *rihla* o libro de viaje. Este contiene noticias sobre la vida íntima de la sociedad musulmana, sus prácticas, costumbres, gustos y supersticiones, viniendo a ser como un diario donde el viajero anota los acontecimientos ocurridos durante su itinerario²⁷. En el siglo XV hay relatos que informan de la coyuntura entre cristianos y musulmanes, como el de Nicolás de Popielovo (mediados del siglo XV)²⁸ o Jerónimo Münzer (1437/47-1508)²⁹ donde se menciona, por ejemplo, el Baño de Comares. Cien años más tarde el interés de España gana terreno a otros países de Europa. Como dice García Mercadal, los que atraviesan la frontera no lo hacen solo por la sugestión de peregrinar al sepulcro del Apóstol Santiago, o por los esforzados lances de caballería, sino por un afán de estudiar y conocer sus gentes³⁰. En el siglo XVII el reflejo de la visita adquiere distintos formatos (memoria, carta, diario, relato, artículo, instrucciones y descripciones de embajada) siendo poco frecuente el viaje por el viaje. Es un siglo más tarde cuando comienza la “literatura de viajes” con cierto afán de aventura. No es un género nuevo –pues los textos del geógrafo griego e historiador Pausanias (s. II) son ejemplo de ello– pero en los últimos años ayuda a la reconstrucción de la historia cultural, política, económica y social de muchos países. La Guerra de la Independencia Española (1808-1814) genera gran interés por la península ibérica y los visitantes subrayan el carácter individualista, indomable, primitivo y orgulloso de los españoles. Muchos militares relatan sus experiencias y ayudan a dar a conocer España³¹. El viajero ilustrado del siglo XVIII da paso al romántico del XIX, y ambos son responsables de concebir una imagen prototípica que perdura en el tiempo³². Comienza entonces la etapa dorada de este tipo de fuentes al surgir el viaje de placer, los viajes organizados y las guías. Esto es debido en parte a la mejora de las comunicaciones y llegada del ferrocarril que facilita el traslado con mayor comodidad que en las antiguas diligencias o a lomos de caballos³³. Durante este periodo, el interés por las ruinas y el pasado musulmán da lugar al viaje artístico-literario, donde el texto se acompaña de ilustraciones³⁴. Hay que tener en cuenta que la intención de sus

27. J. GARCÍA MERCADAL, *España visto por...*, vol. I, p. 26.

28. N. POPIELOVO, «Relación del viaje», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, vol. 1, pp. 307-325.

29. J. MÜNZER, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, Polifemo, 1991.

30. J. GARCÍA MERCADAL, *España visto por...*, vol. 2, p. 10.

31. M. E. BAYNAT MONREAL, *Visión de España y los españoles en la literatura francesa de viajes del siglo XIX: Théophile Gautier y Alexandre Dumas*, Valencia, Universitat de València, Departamento de Filología Francesa e Italiana, 2002, p. 62.

32. M. del M. SERRANO, *Las guías urbanas y los libros de viajes en la España del siglo XIX: repertorio bibliográfico y análisis de su contenido*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Edicions i Publicacions, 1993, p. 2.

33. A. M. FREIRE, «España y la literatura de viajes en el siglo XIX», *Anales*, 24, 2012, pp. 68-77.

34. *Ibidem*, p. 76.

autores no es siempre la de representar fidedignamente el paisaje. Componen una *veduta*: una vista de los monumentos más importantes sin importar su correspondencia con la realidad³⁵. Granada se convierte en la ciudad más dibujada, pues reúne todos los componentes para ser obligada visita³⁶. El romanticismo encuentra en ella una tierra exótica por sus peculiares circunstancias históricas y por su legado islámico que se convierte en el perfecto sustituto del viaje a Oriente incorporándose de este modo al *Grand Tour* europeo.

El viajero en su narración constata el hecho en sí (lugar visitado, cultura, economía, costumbres, tradiciones, historia, etc.) y expresa sus impresiones, usadas en nuestro caso para asimilar como estos personajes entienden la arquitectura islámica. Somos conscientes que los textos no son descripciones espontáneas y objetivas, pues algunos se escriben para ser publicados posteriormente por lo que siguen ciertas convenciones literarias. Otros reflejan prejuicios de opiniones formadas antes de iniciar el viaje³⁷, tal y como demuestran las palabras de Hans Christian Andersen (1805-1875) al referirse a la Alhambra: “no hallé la grandeza y espacio que había imaginado; sin embargo, según iba avanzando por debajo de aquellos arcos y a través de aquellos patios y salas, tenía la sensación de que aquel espacio se dilataba”³⁸. Aunque es difícil discernir la objetividad en la literatura de viajes y crónicas, su manejo permite aproximarnos a la visión que tuvieron sus escritores del arte islámico³⁹. Se convierten por ello, en una de las pocas fuentes que documentan la percepción de los musulmanes, tan necesaria para vincularla en gran medida, con el derribo de las casas de baños de vapor.

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA PERCEPCIÓN DEL PASADO ISLÁMICO A TRAVÉS DE LA LITERATURA DE VIAJES

Muchos viajeros reflejan en sus narraciones la situación política y religiosa de la península ibérica tras la conquista de Granada, y es en su ciudad palatina donde hallamos más citas, puesto que fue considerada por muchos “bajo el reino de los moros el paraíso terrenal”⁴⁰. Para Soledad Carrasco, el poder evo-

35. L. MÉNDEZ RODRÍGUEZ, *La imagen de Andalucía en el Arte del Siglo XIX*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008, p. 35.

36. D. BRANDIS GARCÍA, «La imagen cultural y turística de las ciudades patrimonio de la humanidad», en M. Á. Troitiño Vinuesa (ed.), *Ciudades patrimonio de la humanidad: patrimonio, turismo y recuperación urbana*, Sevilla, Universidad Internacional de Cultura, 2009, p. 80.

37. P. BURKE, *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 127-128

38. H. CH. ANDERSEN, *Viaje por España*, Madrid, Alianza, 1995 [1863], p. 101.

39. A. CÁMARA MUÑOZ, *Arquitectura y sociedad en el Siglo de Oro: Idea, Traza y Edificio*, Madrid, El Arquero, 1990, p. 11.

40. E. F. LANTIER CASA, «Viaje a España del caballero San Gervasio», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, p. 1217. Francisco Franco aborda en su artículo distintos viajeros que narran su periplo por el Reino Nazarí de Granada, F. FRANCO SÁNCHEZ, «El Reino Nazarí de Granada

cador de la Alhambra, no es solo por la gracia y belleza del arte nazarí y el encanto del paisaje granadino. Es el lugar donde se emplaza el último baluarte del poderío islámico en la Europa occidental. La mayoría de los que la contemplan lo hacen a través de un prisma imaginario que presta una animación pintoresca y exótica, cuyo carácter no se corresponde a una fiel reconstrucción histórica⁴¹. Por ello se mantiene cierta cautela en la bibliografía analizada, pues en unos viajeros la realidad se impone, se capta y transmite. En cambio, otros se acercan a esta desde estereotipos que nubla la percepción de la misma. Su “visión” deformada y la “imagen” que ofrecen son de dudosa validez, y es su Andalucía una “construcción imaginaria” que pervive hasta la actualidad⁴².

Nuestro camino transcurre a través de distintas narraciones. La primera de ellas es la del Abd al-Bāsīt (siglo XV) comerciante y médico egipcio. Animado por andalusíes que encuentra en el norte de África y por su propio interés y curiosidad, quiere conocer el reino nazarí. Para ello emprende en 1465 un viaje de dos meses y medio hasta desembarcar en Málaga, desde donde pasa a Granada⁴³. Esta ciudad le trae a la memoria Damasco y le impresiona por su abundante agua, y el número y belleza de sus edificios públicos y monumentos⁴⁴. Esta visión de admiración hacia el patrimonio andalusí se mantiene durante años en los viajeros que llegan a estas tierras.

Una imagen distinta del mismo periodo es la que ofrece Nicolás de Popielov, noble alemán de espíritu aventurero que llega a España en 1484. Entre otras cosas ofrece testimonio de las condiciones aceptadas por los musulmanes, a los que denomina ratas⁴⁵, para vivir entre los cristianos. Dos años más tarde de la toma de Granada, Jerónimo Münzer “entró en la gloriosa y populosísima ciudad, y pasando por una larguísima calle, entre medias de infinitos sarracenos, fue recibido en una buena posada”⁴⁶. Es curioso indicar cómo tras apoderarse los cristianos de la ciudad pervive durante tiempo su fisonomía islámica que recuerda Oriente y son muchos los que aluden a ese parecido con “Damasco de Siria”⁴⁷. Una interpretación de Granada aparece en las vistas del gra-

según un viajero mudéjar almeriense: Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ (m. después 895/1490)», *Sharq Al-Andalus*, 13, 1996, pp. 203-224.

41. M. S. CARRASCO URGOITI, *El moro de Granada en la literatura (Del siglo XV al XIX)*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 19-20.

42. J. A. LACOMBA, «La mirada ajena: Andalucía vista por ‘otros’», *Estudios Regionales*, 34, 1992, p. 164.

43. C. ÁLVAREZ DE MORALES, «Abd al-Bāsīt visita el reino de Granada», *Revista del CHGR*, 26, 2014, p. 89.

44. *Ibidem*.

45. N. POPIELOVO, *op. cit.*, p. 322. J. LISKE, *Viaje de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, Valencia, París-Valencia, 1996 (ed. facsímil de la de 1878), p. 54.

46. J. MÜNZER, *Viaje por España...*, p. 89.

47. ABD AL-BASIT, «El reino de Granada en 1565-66», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, vol. 1, p. 255.

bador Franz Hogenberg (1542-1600) incluidas en la obra *Civitates orbis terrarum* (1572)⁴⁸. Es de las pocas ilustraciones de este periodo donde se vislumbra en el entramado urbano una mezquita⁴⁹. Algunos viajeros hablaban de ella como la ciudad “en donde los moros han dejado más monumentos”⁵⁰ pero para otros la ausencia casi completa de estos edificios decepciona, puesto que “pensaban encontrar aún la antigua Granada de los tiempos de los Abencerrajes, o alguna antigua ciudad oriental, con sus esbeltos minaretes y celosías”⁵¹.

La mayor parte de los viajeros remarcan que la ausencia de restos islámicos se debe a la ignorancia de los españoles, su superstición y el odio que sienten por los “moros”⁵². De hecho, son los foráneos los que acusan que en tiempos de Isabel la Católica (1451-1504) “el exagerado celo de algunos monjes comenzó a borrar [...] muchas de las inscripciones árabes que recordaban a la ‘abominable secta mahometana’”⁵³. A esta ansia destructiva se refiere Charles Davillier (1823-1883) cuando alude a la visita de Carlos V (1500-1558) a Granada y su idea de derribar toda la parte del palacio de la Alhambra. Para este autor, el vandalismo se encuentra dentro de las costumbres de la época, pues se considera un acto meritorio la destrucción de todo lo que había pertenecido a los “moros”⁵⁴. Sin embargo, pese a que el emperador destruye parte del palacio árabe para levantar el suyo, todavía en el siglo XIX “al traspasar la puerta uno se siente arrancado del mundo real y transportado al de la fantasía”⁵⁵.

A finales del siglo XIX la mayor parte de la herencia islámica es prácticamente inexistente. Conocemos que en 1845 ya está destruido el baño público del Albaicín, convertido en lavadero el de la Carrera del Darro y en almacén de madera el de la calle de Elvira⁵⁶. Los viajeros ensalzan estas arquitecturas islámicas y censuran el trato que reciben. Para el hispanista Richard Ford (1796-1858), la Alhambra es la “verdadera perla e imán de Granada que no les merece mayor valoración a los españoles que una *casa de ratones*”. Reprocha, además, que son escasas las visitas de nativos a los palacios y que estos no entienden la aten-

48. G. BRAUN, *Civitates orbis terrarum. Liber Primus* [Georgius Braun et Franciscus Hogenbergius], 4ª ed. latina, Coloniae Agrippinae, Philippum, 1582 [1572].

49. R. LÓPEZ GUZMÁN, «Los viajeros y la imagen de Granada en el siglo XVI», en VV. AA., *Los Caminos y el Arte: actas IV congreso español de Historia del Arte (Santiago de Compostela del 16-20 de junio 1986)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1989, p. 83.

50. J. F. PEYRON, «Nuevo viaje en España hecho en 1772 y 1773», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, vol. 3, p. 769.

51. CH. DAVILLIER, *Viaje por España*, Madrid, Miraguano, 1998 [1862], p. 186.

52. J. F. PEYRON, *op. cit.*, p. 769-770.

53. CH. DAVILLIER, *op. cit.*, p. 187.

54. *Ibidem*, p. 204.

55. B. BERNAL RODRÍGUEZ, *Andalucía en los libros de viajes del siglo XIX (Antología)*, Sevilla, Andaluzas Unidas, 1985, pp. 199-200.

56. J. GIMÉNEZ-SERRANO, *Manual del artista y del viajero en Granada*, Granada, Imprenta de Puchol, 1846, p. 304.

ción e interés que provoca en los extranjeros⁵⁷. Charles Davillier y el artista Gustave Doré (1832-1883) llegan a Granada en 1862. A través de varias descripciones incluidas en el libro *Viaje por España* (1862) se ve el uso que dan los cristianos al arte islámico. La mayoría de monumentos musulmanes son reutilizados como material de construcción para levantar nuevos edificios, y algunos elementos, como la puerta de la mezquita, vendida al peso como cobre viejo⁵⁸.

Por otro lado, a muchos visitantes la ciudad palatina les trae a la mente el exotismo del Oriente de las *Mil y una noches* y la describen como “un antiguo libro de leyendas, lleno de signos de escritura fantásticos, trazados sobre oro y policromía: cada cámara, cada patio, es una página distinta de la misma historia, en la misma lengua y, sin embargo, siempre como un nuevo capítulo”⁵⁹. José Townsend (1739-1762) no deja de contemplar una arquitectura tan singular y diferente a todo lo que había visto hasta entonces⁶⁰. Théophile Gautier (1811-1872) predica el evangelio de la España pintoresca, lo que propicia que todos sus imitadores compongan una versión romántica y exagerada del país⁶¹. Estas narraciones permiten ver como a pesar del tiempo en esta construcción pervive la huella de su pasado musulmán: “parece que el toque dado con la varita mágica de un encantador nos ha transportado en pleno Oriente”⁶². Para Mrs. W. A. Tollemache, que visita España en 1869, “aquellos que entran en las salas de la Alhambra se van sintiendo gradualmente como si estuviesen arrasados hacia un círculo mágico; el hechizo se apodera de ellos y ni jóvenes ni viejos pueden escapar a este subyugante poder”⁶³. Esta atracción hacia lo exótico comienza a ser una realidad en los relatos españoles del siglo XIX⁶⁴.

La Alhambra pasa por muchas vicisitudes pues como apunta Carolina Molina, esta construcción conoció a muchos invitados irrespetuosos⁶⁵ que mal-

57. AP. I. ROBERTSON, *Los curiosos impertinentes: viajeros ingleses desde la accesión de Carlos III hasta 1855*, Barcelona, Serbal, 1988, p. 222.

58. CH. DAVILLIER, *op. cit.*, pp. 86, 186 y 212.

59. H. CH. ANDERSEN, *op. cit.*, p. 101.

60. J. TOWNSEND, «Viaje a España hecho en los años 1786 y 1787», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, vol. 3, p. 1581.

61. I. ROBERTSON, *op. cit.*, p. 302.

62. T. GAUTIER, *Viaje a España*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 253.

63. M. A. LÓPEZ-BURGOS, *Viajeras en la Alhambra*, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Turismo, Comercio y Deporte, 2007, p. 201. Algunos testimonios anteriores ya indican el decadente estado de algunas partes del conjunto de los palacios nazaríes. Conocemos por Juan Velázquez de Echeverría (1729-1808) que en el siglo XVIII estaba en “situación de ruina debido al paso del tiempo, la escasa solidez de la arquitectura árabe y la desidia culpable de los propios granadinos”, J. CALATRAVA, «La Alhambra como mito arquitectónico, 1750-1910», en J. A. González Alcántud; A. Akmir (eds.), *La Alhambra: lugar de memoria y el diálogo*, Granada, Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2008, p. 71.

64. F. PI Y MARGALL, *Granada, Jaén, Málaga y Almería*, Barcelona, Daniel Cortezo y C^a, 1885, p. 474.

65. Se refiere al periodo de la Guerra de la Independencia Española (1808-1814).

trataron más que expoliaron y una vez abandonada, vacía de moradores extranjeros, quedó a expensas de vándalos españoles⁶⁶. Esta situación de deterioro la refleja Matilda Betham-Edwards (1836-1919) tras visitar los palacios nazaríes⁶⁷. Ante tal panorama se crea un reglamento para el cuidado, aseo y limpieza de los edificios⁶⁸. También se regulan las visitas por el mal uso que los turistas hacen de las instalaciones: se bañan en sus estanques y arrancan “los azulejos más bellos entre los que adornaban la mayoría de las salas”⁶⁹ como muestra una escena recreada por Doré⁷⁰. Estas medidas en el cuidado del edificio vienen condicionadas por un cambio en la percepción del arte islámico de los propios españoles.

La visión crítica que nace en el mundo romántico, se debe como se ha mencionado, por un lado, a la decepción que sufren los viajeros por que esperan encontrar más citas islámicas, y por otro porque las que hay no están en buen estado. Las acusaciones hacia los cristianos españoles y sus autoridades por la destrucción de los edificios musulmanes son continuas. Ian Robertson apunta que este abandono e indiferencia se debe al escaso aprecio de los “rasgos orientales”⁷¹.

Hasta ahora se ha expuesto una serie de visiones favorables respecto a los edificios islámicos, pero por el contrario, no todos tienen ese aprecio y respeto hacia lo musulmán y su arte. Años atrás de este goteo continuo de viajeros a Granada, ilustrados importantes de la España de finales del siglo XVIII se muestran críticos o indiferentes. Tal es el caso de Antonio Ponz (1725-1792)⁷² y Eugenio de Llaguno (1724-1799)⁷³, para los cuales la arquitectura islámica desempeña un ínfimo papel e intentan borrar o minimizar la huella musulmana de la historia del clasicismo arquitectónico español⁷⁴.

66. C. MOLINA, «La Alhambra en ruinas», *El legado andalusí: Una nueva sociedad mediterránea*, 39, 2009, p. 21.

67. M. A. LÓPEZ-BURGOS, *op. cit.*, p. 167.

68. C. VIÑES MILLET, «La imagen de Granada en los viajeros románticos», *El Gnomo: Boletín de estudios becquerianos*, 3, 1994, p. 126.

69. CH. DAVILLIER, *op. cit.*, p. 211.

70. *Ibidem*.

71. I. ROBERTSON, *op. cit.*, p. 222.

72. A. PONZ, *Viage de España, ó Cartas, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse que hay en ella su autor D. Pedro Antonio de la Puente*, Madrid, D. Joachin Ibarra, 1724-1794.

73. E. LLAGUNO Y AMIROLA, *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su restauración; ilustradas y acrecentadas con notas, adiciones y documentos por Juan Agustín Ceán-Bermúdez*, Madrid, Imprenta Real, 1829.

74. Sobre este aspecto no profundizaremos pues actualmente se está realizando una tesis doctoral a cargo de Miriam Cera Brea, bajo la dirección de Fernando Marías en la Universidad Autónoma de Madrid en la que se disecciona el pensamiento de Ceán Bermúdez, Llaguno y otros ilustrados españoles al respecto.

PERCEPCIONES ENFRENTADAS: EL BAÑO DE VAPOR ISLÁMICO

Pese a que en la península ibérica el uso de baños públicos se remonta a época romana, en el periodo bajomedieval, estos espacios se asocian a la cultura islámica y judía⁷⁵. No obstante, durante tiempo por la influencia de las costumbres musulmanas la sociedad cristiana utiliza estas instalaciones en diferentes días de la semana⁷⁶. Los baños son un espacio de socialización para las diferentes culturas⁷⁷:

“eren un element essencial de la vida social dels moros i dels cristians [...] feien funcions de club, de lloc de negoci, de centres de recreació, de recer de tragí de la vida, de punt de trobada i d’intercanvi de notícies. Per a les dones dels harems fornien un indret de reunió plaent, i per als musulmans en general, oferien un reflex dels preceptes alcorànics sobre la neteja”⁷⁸.

Su uso se regula desde el principio, con más insistencia desde la España cristiana, menos permisiva, y sobre todo desde la conquista de Granada, cuando la iglesia intenta erradicar todo vestigio de la otra religión⁷⁹. No obstante, como apunta Amador de los Ríos, a pesar de que el baño es visto como algo inherente de la sociedad musulmana y profundamente arraigada a sus creencias religiosas ya que “dondequiera que llevaron la ley de Mahoma sus fanáticos propagandistas, llevaron también consigo esta práctica”⁸⁰, su origen se remonta al periodo helenístico⁸¹. Entre las posibles causas de rechazo y destrucción está la creencia de que la virilidad de los hombres disminuye si se frecuentan⁸² porque son lugares donde “se daban mucho a los vicios”⁸³.

-
75. M. E. DÍEZ JORGE, «Purificación y placer: el agua y las mil y una noches en los baños de Comares», *Cuadernos de la Alhambra*, 40, 2004, p. 131.
 76. L. TORRES BALBÁS, «Los baños públicos en los fueros municipales españoles», *Al-Andalus*, 11, 1946, pp. 443-445. Del mismo autor, «Los edificios hispanomusulmanes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos*, 1, 1953, p. 110.
 77. Los baños fueron durante la etapa medieval utilizados por individuos de las tres religiones: musulmanes, judíos y cristianos. El edificio solía ser común y su uso quedaba regulado a través de los fueros.
 78. R. I. BURNS, *Colonialisme medieval: explotació postcroada de la València islàmica*, València, Tres i Quatre, 1987, p. 88.
 79. L. CERES FRÍAS, *Análisis de los Baños Árabes en el Reino de Granada*, Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada, 1996, p. 79.
 80. R. AMADOR DE LOS RÍOS Y VILLALTA, «Casas de Baños de los musulmanes de España», *Hojas Selectas: revista para todos*, 32, 1904, p. 675.
 81. J. NAVARRO PALAZÓN; P. JIMÉNEZ CASTILLO, «Arqueología del baño andalusí: notas para su comprensión y estudio», en J. M. Iglesias Gil (coord.), *Actas de los XIX Cursos Monográficos sobre Patrimonio Histórico (Reinosa, julio 2008)*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008, pp. 71-104.
 82. A. DÍEZ DADA, *Libro de provechos y daños que previenen con la sola bebida del agua y como se debe escoger la mejor*, Sevilla, 1576, f. 89v. M. J. RUIZ SOMAVILLA, «Los valores sociales, religiosos y morales en las respuestas higiénicas de los siglos VI y XVII», *Dynamis*, 2, 1991, p. 161. J. M. PERCEVAL, «Narrativas historiográficas: los estereotipos del discurso a la hora de construir un sujeto ‘morisco’», en G. Martín Muñoz; R. Grosfoguer (eds.), *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa Árabe-IEAM, 2012, p. 131.
 83. *Crónica del famoso caballero Cid Ruy Díez Campeador*, Burgos, por arte industria de Fadrique Aleman de Basilea, a costa y despesa de los Reuerendos padres Abad monjes convento del mo-

En las Capitulaciones firmadas el 25 de noviembre de 1491 entre los Reyes Católicos y Boabdil (1459-1533), se estipula el respeto de las costumbres musulmanas⁸⁴. Sin embargo, con la entrega de la ciudad un año más tarde cambian las cosas. Hernando de Talavera (1428-1507) nombrado arzobispo de Granada dispone una serie de medidas orientadas a la conversión de la población musulmana⁸⁵. Como apostilla Ibn-Ibrahim-Algarnathi, es este el inicio de su abandono y destrucción pues es lógico creer que la ruina de esos establecimientos comienza con la supresión de ese precepto religioso entre los sectarios de Mahoma⁸⁶.

Progresivamente se redactan una serie de disposiciones restrictivas de la cultura musulmana afectando al uso de baños públicos. La Cédula Real de 1526 recoge un corpus sistemático de medidas aculturadoras orientadas a borrar cualquier rasgo de las señas identitarias de los nuevos cristianos⁸⁷. Posteriormente, el obispo Martín Pérez de Ayala (1504-1566) convoca el Sínodo de Guadix (1554) para la evangelización de los nuevos convertidos donde se abordan asuntos diversos relacionados con la reforma cristiana que parte de los decretos del Concilio de Trento (1545-1563). Entre los temas está la prohibición de usar baños artificiales pues son “unas oficinas del Demonio donde por las visitas, nos consta cometer muchos pecados, deshonestidades y ofensas”⁸⁸. Esta consideración de lugar de pecado, lujuria y perdición, donde hombres y mujeres yacen por la estimulación que se hace allí de los cinco sentidos es una constante:

“se les adornaba, con todo cuydado, procurábaseles una luz opaca, que no estorvase la delicia de la vista [...] se les proporcionaba una frescura, que alagase, y un cubierto, que no diese franca entrada a los vientos. En ellos el tacto en delicada camas, el olfato en suaves olores que se disolvían en el agua, el oído en los acentos de la música, la vista ya en las labores, y matices de que los adornaban, ya en otros torpes objetos, que se proponían, y el gusto en las viandas delicadas, que se servían al fin de ellos, hallaban su deleyte. Todo conspiraba á fomentar la luxuria, con capa de ser precisos para la sanidad del cuerpo”⁸⁹.

nasterio de Sant Pedro de Cardeña, 1512, cap. CXLIII, f. XLVv. Esta misma idea se desprende de la lectura J. VELÁZQUEZ ECHEVERRÍA, *Paseos por Granada y sus contornos*, Granada, Nicolás Moreno, 1764, p.183.

84. M. GARRIDO ATIENZA, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Paulino Ventura Traveset, 1910. I. POUTRIN, «Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)», *Sharq Al-Andalus*, 19, 2008-2010, pp. 11-34.

85. DOMÍNGUEZ BORDONA, «Instrucción de Fr. Hernando de Talavera para el régimen interior de su Palacio», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 96, 1930, p. 790.

86. IBN-IBRAHIM AL-GARNATI, *op. cit.*, p. 979.

87. *Cédula sobre lo que debía hacerse en el Reino de Granada en virtud de lo acordado en la congregación celebrada en la Capilla Real: 7 de diciembre 1526*. Archivo de la Catedral de Granada, Reales Cédulas, lib. II. D. *Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancillería de Granada*, Impreso en Granada por Sebastian de Mena, 1601, libro IV, título III, f. 368v y ss.

88. M. PÉREZ DE AYALA, *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*; estudio preliminar Carlos Asenjo Sedano, Granada, Universidad de Granada, 1994 (ed. facsímil de la de 1556), título sexto: De la doctrina y disciplina del pueblo, capítulo XXV: Monitorio de los vaños, f. LXv.

89. J. VELÁZQUEZ ECHEVERRÍA, *op. cit.*, pp. 182-183.

En los edictos de fe de la Inquisición se incluyen relaciones de costumbres moriscas. Además, todo individuo posee la obligación de denunciar si considera que su vecino o conocido ejerce prácticas prohibidas, lo que acarrea frecuentes procesos motivados por baños y lavados en el tribunal de la Inquisición⁹⁰. Pedro de Deza (1520-1600), presidente de la Real Cancillería de Granada, manda pregonar el 1 de enero de 1567 una pragmática por la que se condena elementos distintivos moriscos, entre ellos los baños⁹¹:

“Mandamos que agora, i aquí adelante en dicho Reino de Granada, ni pueda haber baños artificiales, i se quiten, derriben, i cessen los que de presente aí, i no pueda ninguna persona de qualquier estado, no condición usar de los dichos baños, ni bañarse en ellos: i que otrosi no puedan los dichos nuevamente convertidos tener los dichos baños, ni usar dellos, ni en su casa [...]”⁹².

Con ello se pretende evitar la realización de prácticas religiosas y abluciones rituales que el islam exige a sus creyentes⁹³. Pese a la prohibición, como apunta el religioso del siglo XVIII Juan Velázquez de Echeverría, se siguen utilizando pues “fue tanto en los Arabes lo que se radicó esta pasión, que costó mucho trabajo, ya vencidos, y sujetos al Dominio Español, hacerles abandonar este uso de los Baños”⁹⁴. Ante tal situación surgen una serie de respuestas en defensa del uso de estos establecimientos. Por un lado está el llamamiento de Francisco Núñez Muley (c. 1490-c. 1568)⁹⁵ que aboga por los baños en relación a la libertad de culto entre religiones, mientras que el médico Miguel de Luna (c. 1550-1615)⁹⁶ lo hace desde el punto de vista higiénico y medicinal.

90. M. J. RUIZ SOMAVILLA, *op. cit.*, pp. 168-169.

91. *La Pragmática Sanción* de 1567 denominada también *Pragmática antimorisca*, es un edicto promulgado por Felipe II el 10 de diciembre de 1566 que ratifica la cédula real del 17 de noviembre de 1566. Pedro de Deza lo hace público el 1 de enero de 1567.

92. «Leyes de la nueva recopilación», *Códigos españoles concordados y anotados*, vol. 11, Madrid, M. Rivadeneyra, 1851, libro VIII, título II, ley XXI (Que en el Reino de Granada no aya baños artificiales), 239. Luis de Mármol se refiere en su libro al modo en que se pregonó la ley para destruir baños artificiales.

93. M. ESPINAR MORENO, *Baños árabes de Granada y su provincia: materiales para la arqueología y cultura material*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2014, p. 57.

94. J. VELÁZQUEZ ECHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 183.

95. Morisco granadino que eleva el *Memorial en defensa de las costumbres moriscas* al Presidente de las Reales Audiencias y Cancillería de la Ciudad de Granada para suspender la ejecución de la Pragmática en prohíbe a los moriscos el uso de sus signos de identidad: lengua, traje, música y otras costumbres profanas. B. VINCENT, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratai», *Sharq Al-Andalus*, 12, 1995, pp. 131-145. M. J. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq Al-Andalus*, 13, 1996, pp. 159-167.

96. M. GARCÍA-ARENAL; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Médico, traductor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», *Chronica Nova*, 32, 2006, p. 165-196. De los mismos autores, «Miguel de Luna», en *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010, p. 165-196.

Núñez Muley, representante y portavoz de la comunidad morisca de la que era miembro, de elevada posición social, política y económica, es el responsable de redactar un *Memorial*⁹⁷ en defensa de sus costumbres en respuesta de la pragmática anterior. En su discurso separa aquello que hoy consideramos "cultura" en sentido antropológico, de la creencia y la práctica del islam⁹⁸. Ante sus argumentos a favor de los baños indica que las prácticas y tradiciones de su pueblo no se oponen al catolicismo, que no son lugares de fornicación como se acusa y que su uso no tiene nada que ver con la pérdida de la masculinidad como se venía reiterando⁹⁹.

Tras la salida de los moriscos del Reino de Granada por orden de Felipe II (1571) debido a la rebelión de las Alpujarras, la población cristiana que se queda y la que llega de otros lugares a repoblar las tierras abandonadas, deja de utilizar las casas de baños pues no tiene tradición en ellas¹⁰⁰. A partir de ese momento, la falta de aseo se convierte en motivo de orgullo ya que con ello los individuos se acreditan como cristianos viejos¹⁰¹. Cabe decir que, pese a su expulsión, muchos se quedaron y otros regresaron posteriormente¹⁰², pero sin hacer seguramente uso de los baños por los castigos que podían sufrir.

Años más tarde el morisco y licenciado en Medicina Miguel de Luna, escribe al rey una carta sobre la conveniencia de restaurar baños y estufas¹⁰³. Es interesante su manuscrito pese a su brevedad, pues solo ocupa seis folios, ya que defiende la práctica higiénica y sus virtudes terapéuticas. Lo curioso del texto

97. En el libro de Florencio Janer se puede leer un extracto de la defensa de Núñez Muley ante la prohibición de usar los baños públicos, F. JANER, *Condición social de los moriscos de España: causa de su expulsión y consecuencias que esta produjo en el orden económico y político*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857, pp. 138-139. K. GARRAD, «The Original Memorial of Don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, 2, 1954, pp. 199-226. J. M. MARTÍN RUIZ, «Política y moral en el Siglo de Oro: el memorial del morisco Francisco Núñez Muley», *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 17, 1995, pp. 391-402.

98. M. GARCÍA-ARENAL; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español...*, p. 61.

99. A esto mismo se refiere Miguel de Luna en la carta que manda a Felipe II: "Y estos creo engañaron al Rey D. Alfonso que mandó quitar los vaños y estufas artificiales de España, so color y diciendo que deullitaban las fuerças corporales, y hazian a los ombres efeminados y sin animo para la guerra [...]", ap. M. GARCÍA-ARENAL; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Médico, traductor: Miguel de luna...», p. 228.

100. M. ESPINAR MORENO, *op. cit.*, p. 62.

101. *Ibidem*, p. 40.

102. B. VICENT, «Los moriscos en el reino de Granada después de la expulsión de 1570», en *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1985, pp. 267-286.

103. El manuscrito fechado el 25 de mayo de 1592 se encuentra en *Papeles históricos y políticos*, Misceláneo 6149, Biblioteca Nacional de España, ff 292r-294v. Para la traducción y estudio de este ver R. F. IVERSEN, «El discurso de la higiene: Miguel de Luna y la medicina del siglo XVI», en W. Mejías López (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes Baralt*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. 1, pp. 892-910 y M. GARCÍA-ARENAL; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Médico, traductor: Miguel de luna...», pp. 187-231.

es que insta a su majestad a construir nuevos espacios dedicados a baños públicos, ya que los considera más eficaces para la salud que los hospitales, pues todo el mundo no podía pagar estos últimos¹⁰⁴. Del siglo XV hay testimonios en contra de la utilización de los baños por la transmisión de algunas afecciones. Según Lucio Marineo Sículo (1460-1533) “la gente no osaba entrar en ellos, de temor que se bañaban allí los que estaban enfermos de buvas”¹⁰⁵. Por lo que la difusión de nuevas enfermedades venéreas es otra de las causas en contra de estas instalaciones. Luna en su carta trata el mal de las ‘bubas’ y defiende el uso de los baños de vapor para su prevención y curación¹⁰⁶. Su actitud se enmarca en la doctrina médica hipocrática y galénica que integra el baño poniendo acento en sus acciones evacuantes¹⁰⁷ y en su uso preventivo terapéutico. Este saber se transmite en diversas obras que llegan a Europa latina a partir del siglo XI. En la vía de conocimiento que se representa en los *regimina sanitatis* o *salutis*, textos que podemos calificar de divulgación médica, el uso preventivo del baño queda integrado en las célebres *sex res non naturales*¹⁰⁸.

A pesar de los alegatos de Francisco Núñez Muley y de Miguel de Luna a favor de los baños públicos, se destruyen la mayor parte. Por esta razón Granada no conserva entre su rico patrimonio arquitectónico los numerosos establecimientos que tenían los musulmanes granadinos y que reflejan más que otra construcción sus costumbres¹⁰⁹. En un primer momento se argumentan razones morales para regular su uso¹¹⁰, pero más tarde se pasa a la irracionalidad, y las prácticas higiénicas habituales de la comunidad islámica, se consideran grave testimonio de apostasía¹¹¹.

A medida que la huella musulmana se borra, la arquitectura y el urbanismo se transforma. Esta acción que depende del contexto geopolítico donde se desarrolla, produce generalmente la reutilización de edificios islámicos para

104. M. GARCÍA-ARENAL; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Médico, traductor: Miguel de luna...», p. 229.

105. L. MARINEO SÍCULO, *Obra compuesta por Lucio Marineo Sículo coronista d[e] sus Majestades de las cosas memorables de España*, Alcalá de Henares, Casa de Juan de Brochar, 1539, f. Vv.

106. M. GARCÍA-ARENAL; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español...*, pp. 175-176.

107. “Galeno y Avicena, fundados en la experiencia de la medicina, afirman ser las euacuaciones seys, de las cuales se aprouecha Naturaleza para conservar la salud umana: y son vomito, sangre de narizes, camara y orina, sudor, y resolucion de vapor insensible. Por las cuales vias naturalmente se euacuan las enfermedades y queda libre el cuerpo umano” [f. 292r]. Traducción M. GARCÍA-ARENAL; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Médico, traductor: Miguel de luna...», p. 226.

108. Equilibrio entre las ‘seis cosas no naturales’, factores que regulan la salud e impiden que se pierda: ambiente, ejercicio, alimentos, sueño, evacuaciones y emociones, V. FRUTOS GONZÁLEZ; A. L. GUERRERO PERAL, «La neurología en los *regimina sanitatis* medievales», *Elsevier*, 7, 2011, p. 418.

109. M. ESPINAR MORENO, *op. cit.*, p. 40.

110. A. GALLEGO BURÍN; A. GAMIR SANDOVAL, *Los moriscos en el reino de Granada según el Sínodo de Guadalix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1996, p. 170 (nota).

111. *Ibidem*, p. 123 (nota).

su uso cristiano, ya sea física o funcionalmente¹¹². En muchos baños se cambia la función primigenia, la estructura más sólida se convierte en el mayor de los casos en un lavadero, establo o almacén, mientras que el resto –de construcción liviana– desaparece¹¹³. Estas construcciones repartidas por el territorio que un día formó parte de al-Ándalus apenas gozan de reconocimiento a diferencia del Baño de Comares, quizá porque no son parte de un complejo palaciego o no están contruidos con materiales tan preciados. Por poner algunos ejemplos, de los baños estudiados contruidos en el Antiguo Reino de Valencia¹¹⁴ han perdurado en el tiempo: el de Lliria, dos en Elche, el de Xàtiva, el de Torres-Torres o el del Almirante de Valencia¹¹⁵. La mayoría de ellos son usados por musulmanes hasta su conquista o definitiva expulsión, cuando se destruyen o readaptan a nuevos usos.

Conocemos que el funcionamiento del Baño de Lliria (s. XII)¹¹⁶ durante el dominio cristiano se garantiza por ser un importante centro de recaudación impositiva, pues el poder real como sucedió en otras instalaciones, lo arrienda a musulmanes. Este deja de funcionar como baño de vapor (s. XV) y por su sólida construcción se convierte primero en una adobería (s. XVI) y posteriormente en fábrica de jabón (s. XVII).

En Elche hay constancia de la existencia de varios baños¹¹⁷ pero solo dos han pervivido hasta la actualidad: el de la *plaça de la Fruita* y el del sótano del mo-

112. M. E. Díez JORGE, «El arte mudéjar en la Alhambra: fuentes para su estudio», en M. C. Calero Palacios; J. M. Obra Sierra; M. J. Osorio Pérez (eds.), *Homenaje a María Angustias Moreno Olmedo*, Granada, Universidad de Granada, 2006, p. 766.

113. J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 100.

114. A. MORENO COLL, *Los baños de vapor: percepción, realidad y construcción historiográfica*, Trabajo de Final de Máster dirigido por el Dr. Luis Arciniega García, 19/09/2016, Universitat de València.

115. Para profundizar en el Baño del Almirante de Valencia ver la bibliografía de la cita 139.

116. A. CIVERA, «Lliria musulmana. Bibliófilos y calígrafos», *Lauro, quaderns d'Historia i Societat*, 2, 1986, pp. 27-46. L. V. ESCRIVÀ TORRES, «Baños árabes», *Monumenta*, 2008, p. 264. J. A. LLIBRER ESCRIG, «La Lliria islámica», en J. Hermosilla Pla (coord.), *Lliria, historia, geografía y arte: nuestro pasado y presente*, València, Universitat de València, 2011, vol. 1, pp. 109-124. MARTÍ FERRANDO, *Historia de la muy ilustre ciudad de Liria*, Lliria, Sociedad Cultural de Lliria, 1986, vol. 1, p. 422.

117. M. BEVIÀ, «Els banys d'Elx. Primera aportación», en M. de Epalza, *Baños árabes en el País Valenciano*, Valencia, Conselleria de Cultura Educación y Ciencia, 1989, pp. 107-112. M. BORREGO; R. SARANOVA, «La ciudad islámica de Elche: fortificación y espacios urbanos», *Boletín de Arqueología Medieval*, 4, 1990, pp. 173-193. V. GONZÁLEZ PÉREZ, *La ciudad de Elche. Estudio geográfico*, Valencia, Departamento de Geografía, 1976. P. IBARRA RUIZ, *Historia de Elche escrita a vista de los más fidedignos testimonios y contemporáneos estudios y dispuesta para que pueda servir de libro de lectura en las escuelas de dicha ciudad*, Elche, Manuel Pastor, 1982 [1895]. Del mismo autor, *Elche materiales para su historia: ensayo demostrativo de su antigüedad e importancia histórica*, Cuenca, Ruiz Lara, 1926. J. A. LÓPEZ PADILLA; J. L. MENÉNDEZ FUEYO, «Ciudad y agua en el Elche medieval. El baño islámico del convento de Santa Lucía», en M. C. Rico Navarro (coord.), *Agua y territorio. I Congreso de estudios del Vinalopó*, Petrer, Estudios Locales de Petrer, 1997, pp. 241-256. J. MILLÁN RUBIO, «El Convento Mercedario de Santa Lucía de Elche», en VV. AA., *Monjes y Monasterios españoles. Actas del Simposium (1,5-9-1995)*, San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 1995, vol. 1, pp. 443-468. A. RAMOS FOLQUÉS, *Historia de Elche*, Elche, Talleres Lepanto, 1971. R. AZUAR

nasterio de Nuestra Señora de la Merced (s. XII). De este último son varios los trabajos que muestran las vicisitudes del edificio tras su uso por los musulmanes, ya que se transforma en capilla (s. XIII) y posteriormente en bodega (s. XV).

Por su parte, Xàtiva tras la conquista (1244) y pese al repoblamiento cristiano, mantiene una importante población musulmana. Conocemos la existencia de cuatro baños¹¹⁸ lo que no significa que existieran más. El denominado *Bany de la Moreria* o *del Raval de San Joan*¹¹⁹ es monopolio de la Corona que lo arrienda hasta finales del siglo XVI. Este ejemplo es interesante porque a través del estudio de los libros de cuentas de *Mestre Racional*, se comprueba tanto la renta anual que se obtiene de este edificio como el interés que hay a lo largo del tiempo por mantener un correcto funcionamiento. Durante los años que está arrendado queda a cargo del baile la mano de obra para el mantenimiento y las reparaciones extraordinarias a causa de lluvias torrenciales, pedrisca o envejecimiento del edificio. También es obligación de la tesorería real la reposición de accesorios como artesas, pozales, perchas o esteras¹²⁰. A través de su análisis se constata que el corretaje de los baños a musulmanes es una sustanciosa fuente de ingresos, pues este en concreto llega a alcanzar la cantidad de 1920 sueldos en 1419¹²¹.

Por último, cabe citar el Baño de Torres-Torres¹²², villa situada en un lugar estratégico por ser paso obligado de los ejércitos que desde Aragón se di-

RUIZ; J. A. LÓPEZ PADILLA; J. L. MENÉNDEZ FUEYO, «El baño árabe del convento de Santa Lucía (Elche)», *Boletín de Arqueología Medieval*, 9, 1995, pp. 101-151. De los mismos autores «L'edifici del bany àrab del convent de Santa Llúcia (Elx). Origen i evolució (segles XII-XIX)», *Festa d'Elx*, 49, 1997, pp. 21-37. Y también *Los baños árabes de Elche*, Elche, Ayuntamiento, 1998.

118. M. GONZÁLEZ BALDOVÍ, «Els banys àrabs de Xàtiva i els seus ravals», en M. de EPALZA, *Baños árabes en el país valenciano*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1989, pp. 133-156. C. SARTHOU CARRERES, *Datos para la historia de Játiva*, Játiva, Imprenta Sucesora de Bellver, 1933-1935, vol. 1, 193. L. TORRES BALBÁS, «Játiva y los restos del palacio de Pinohermoso», *Al-Andalus*, 23, 1958, pp. 264-300.

119. Marià González Baldoví hizo en los años noventa una gran labor al estudiar los ingresos anuales obtenidos por arrendamiento el baño de la Morería de Xàtiva. No obstante, consideramos que era objeto de revisión tras comprobar que en su trabajo faltaban fechas por analizar: 1386-1389, 1401-1407, 1414-1419, 1422-1424, 1432-1436 y 1438. No pudo completar su estudio (1382-1599) por no estar a su disposición los libros de cuentas 3012 (1386-1389), 3015 (1401-1407), 3017 (1414-1420), 3019 (1422-1423), 3020 (1424), 3023 (1432-1434), 3024 (1435-1437) y 3025 (1436-1439), *ap.* A. MORENO COLL, *Los baños de vapor: percepción...*, Doc. 4. Tabla del arrendamiento anual del baño de la Morería de Xàtiva. Datos del Archivo del Reino de Valencia (ARV), Mestre Racional (MR), Batlia de Xàtiva (1382-1440), pp. 166-167.

120. M. GONZÁLEZ BALDOVÍ, *op. cit.*, p. 147.

121. ARV, MR, Batlia de Xàtiva, 1317 (1414-1420). En el estudio de Enric Guinot sobre un inventario de bienes y rentas del Patrimonio Real del Reino de Valencia (1412-1416) se ve como los ingresos del Baño de la Morería de Xàtiva sobresalen entre los demás monopolios de la Corona, E. GUINOT RODRÍGUEZ, «El patrimoni reial al País Valencià a inicis del segle XV», *Anuario de estudios medievales*, 22, 1992, pp. 581-654.

122. J. CORBALÁN DE CELIS Y DURÁN, «La actual plaza de la Iglesia de Torres-Torres», *Braçal: revista del Centre d'Estudis del Cap de Morvedre*, 16, pp. 1997, pp. 57-90. L. TORRES BALBÁS, «Los baños de Torres-Torres y otros levantinos», *Al-Andalus*, 17, 1952, pp. 176-186. J. TORRÓ ABAD, «El ur-

rigían a Valencia. En ella se edifica bajo dominio cristiano y en pleno siglo XIV un baño de vapor. Desconocemos el motivo de su construcción pero después de usarse con funciones higiénicas se transforma como muchos otros casos en almacén. Cabe decir que son pocos los cronistas y viajeros que se refieren a estas construcciones e incluso a día de hoy su reconocimiento por la historiografía es escaso, del mismo modo que son pocos los estudios monográficos que hay de ellas¹²³.

EL BAÑO DE COMARES

Hemos decidido finalizar nuestro recorrido con el ejemplo paradigmático, que ha preocupado de modo intenso a la historiografía durante los últimos años y que, por ello, presenta mayor documentación. Nos referimos al Baño de Comares. Para entender la importancia del mismo, a diferencia de los casos anteriores, explicaremos su estructura pues condiciona, en parte el éxito y repercusión que tuvo no solo en la historiografía reciente sino en los propios viajeros.

El Baño de Comares presenta las dependencias propias de un baño de vapor. Una primera estancia conocida como Sala de las Camas –por sus dos amplios aposentos que flanquean la estancia principal– que se corresponde con el vestuario o lugar donde se realizan masajes (*bayt al-maslaj*); a continuación la sala fría (*bayt al-barid*); la templada (*bayt al-wastani*) y por último la caliente (*bayt al-sajun*). En el sur, tras esta última, la caldera y leñera. El edificio es uno de los espacios que más atención prestan los visitantes que penetran en la ciudad palatina donde se ubica. Para Simón de Argote, “de todas las oficinas ó departamentos de este alcázar, sería uno de los mas interesantes de examinar con cuidado, el que se destinó al ejercicio de las purificaciones religiosas, y al voluptuoso aseo de los Reyes árabes”¹²⁴. Cada palacio disponía de su propio *hamam*, pero este es el único

banismo mudéjar como forma de resistencia. Alquilerías y morerías en el reino de Valencia (siglos XIII-XIV)», en *VI Simposio Internacional de Muudejarismo (Teruel, del 16 al 18 de septiembre de 1993)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1996, pp. 535-598.

123. M. BEVIÀ, *op. cit.* J. A. LÓPEZ PADILLA; J. L. MENÉNDEZ FUEYO, *op. cit.* R. AZUAR RUIZ; J. A. LÓPEZ PADILLA; J. L. MENÉNDEZ FUEYO, «El baño árabe del convento...», *op. cit.* De los mismos autores, «L'edifici del bany àrab...», *op. cit.* También *Los baños árabes de Elche*. M. GONZÁLEZ BALDOVÍ, *op. cit.* L. TORRES BALBÁS, «Los baños de Torres-Torres...», *op. cit.* D. BENITO GOERLICH, «Baños del Almirante», en J. Bérchez (coord.), *Catálogo de monumentos y conjuntos de la Comunidad Valenciana*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Servei de Patrimoni Arquitectònic, 1983, vol. 2, pp. 387-390. C. CAMPS GARCÍA; J. ESTEBAN CHAPAPRÍA, «La restauración de los Baños del Almirante de Valencia», *Loggia. Arquitectura & Restauración*, 2005, 18, pp. 38-53. C. CAMPS GARCÍA; J. TORRÓ ABAD, «La construcción de baños públicos en la Valencia feudal: el baño del Almirante», en VV. AA., *IV Congreso de Arqueología Medieval de España*, Alicante, CAME, 1993, pp. 213-222. De los mismos autores, *El palacio y los baños del Almirante*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2001. A. MORENO COLL, «Percepciones sobre 'lo oriental' en el arte valenciano: el caso de los Baños del Almirante», *Revista de Humanidades*, 30, 2017, pp. 115-140.
124. S. ARGOTE, *Nuevos paseos históricos, artísticos, económicos-políticos por Granada y sus contornos*, Granada, Imprenta de D. Francisco Gómez Espinosa de los Monteros, 1815, vol. 3, pp. 167-168.

baño medieval islámico que se conserva prácticamente íntegro en Occidente. Desde fechas cercanas a la conquista se tiene constancia de la admiración que despertó, asociándose a diversos tipos de leyendas¹²⁵.

Tras años de luchas, la ciudad palatina pasa a manos cristianas bastante deteriorada. Como indican los viajeros, y se constata por las fuentes arqueológicas, es en el reinado de los Reyes Católicos cuando el espacio del baño sufre más transformaciones. Su estado debió ser deplorable y a pesar de que sus nuevos moradores consideran el *hamam* sensual y pecaminoso, el de Comares se protege y restaura en virtud de su valor estético hasta el extremo de rehacer muchas de sus partes¹²⁶. Según Díez Jorge, este interés se motiva por poseer todo un espacio dedicado al ritual del baño, lo que implica cierto exotismo frente al resto de casas europeas¹²⁷. Esta idea se recoge en el relato de Münzer cuando menciona que no cree “que en Europa se halle nada semejante, puesto que es todo tan magnífico, tan majestuoso, tan exquisitamente obrado, que ni el que lo contempla puede cerciorarse de que no está en un paraíso”¹²⁸. En opinión de Francisco de Paula Valladar (1852-1924), para los conquistadores son meros monumentos, u objetos de pública curiosidad, los apartamentos que menos se prestaban a usos cristianos como los baños y el harem¹²⁹.

Consideramos este ejemplo arquitectónico, el Baño de Comares, como uno de los elementos que más controversia genera en el momento de la conquista y el que más admiración o crítica mantiene a través de los años, de ahí el elegirlo para su análisis. Es el paradigma por excelencia de la riqueza, el edificio “más suntuoso, grande y adornado que se ha mantenido en la península de la dominación musulmana”¹³⁰. Probablemente, el resto de instalaciones con la misma función carecieron de monumentalidad, a juzgar por la falta de vestigios importantes o de referencias escritas¹³¹. Es uno de los edificios que más atención recibe por parte de la historiografía, hecho que facilita el trabajo. Díez Jorge, en su estudio documenta importantes obras desde fines del siglo XV, esencialmente en lo que llaman la Capilla de los Baños, a la que algunos autores identifican con la Sala de Camas¹³². Conocemos que cuando Münzer visita la Alhambra “habían muchos sarracenos edificando allí y también los que en

125. M. E. DÍEZ JORGE, «Los alicatados del Baño de Comares de la Alhambra, ¿islámicos o cristianos?», *Archivo español de Arte*, vol. 80, 317, 2007, p. 25.

126. J. A. VILAR SÁNCHEZ, «Las casas reales de la Alhambra en los inicios de su incorporación a la corona de Castilla. Una síntesis cultural», en M. del M. Villafranca Jiménez (dir.), *La Alhambra: Patrimonio y diversidad cultural*, Granada, Centro del Mediterráneo, 2008, p. 18.

127. M. E. DÍEZ JORGE, 2004, *Purificación y placer...*, p. 135.

128. J. MÜNZER, «Relación del viaje», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, vol. 1, p. 354.

129. F. P. VALLADAR Y SERRANO, *Guía de Granada: historia, descripciones, artes, costumbres, investigaciones arqueológicas*, Granada, Imprenta y librería de la viuda e hijos de P.V. Sabatel, 1890, p. 39.

130. S. ARGOTE, *op. cit.*, vol. 2, pp. 65-66.

131. J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 105.

132. M. E. DÍEZ JORGE, «Los alicatados del Baño...», p. 32.

la fortaleza y sitios reales reconstruyen lo que estaba en ruinas"¹³³, "adornando y restaurando las pinturas y las demás cosas con la finura propia suya"¹³⁴. La labor de Torres Balbás¹³⁵ permite seguir con detalle reparaciones efectuadas posteriormente (ss. XVI-XVII). En todas ellas, se mantiene una constante de seguir la estética musulmana que tenían los baños y así se documenta: "procurando copiar 'la obra morisca que estaba hecha'", "de modo que lo nuevo no se distinguiese 'de lo viejo que a par de ello hay'", "quedando 'conforme a lo antiguo'", y de tal modo que "no se conozca que ha sido aderezo". La tendencia hacia lo oriental en las intervenciones se agudiza aún más si cabe en el siglo XIX cuando se rehacen muchas de sus partes¹³⁶.

Díez Jorge señala la innecesaria destrucción de este edificio, a diferencia de otros baños, porque al ser un espacio privado no fomenta la cohesión entre moriscos, uno de los principales "temores" de la iglesia. Las remodelaciones exaltan su belleza, quizá ante un deseo de aumentar el "carácter exótico" de una estancia singular y no frecuente en el resto de residencias palaciegas¹³⁷. Anteriormente a las remodelaciones románticas¹³⁸, Carlos V lo adapta a las costumbres de su corte e introduce cambios sin dejar de lado su carácter más oriental¹³⁹. Puede que la modificación más significativa, ideológicamente hablando, sea el zócalo cerámico con las iniciales PV (*Plus Ultra*). El emperador utiliza su lema personal como expresión del dinamismo del nuevo Imperio español, y es un claro ejemplo de apropiación de un espacio con fin legitimador. Es consciente que con el hecho de poner su sello en uno de los edificios más ricos del pasado islámico rememora la victoria ante el infiel.

133. J. MÜNZER, *Viaje por España...*, p. 95.

134. J. MÜNZER, *Ibidem*, p. 111.

135. L. TORRES BALBÁS, «La Alhambra y su conservación», *Arte Español*, t. 8, 7, p. 250, legajos 45, 211 y 228.

136. J. M. GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, *Alhambra I: Cuarenta y ocho ilustraciones con texto*, Barcelona, Hijos de J. Thomas, 1912-1918, vol. 1, 1912, p. 19.

137. M. E. DÍEZ JORGE, *Purificación y placer...*, pp. 123-150.

138. Un buen ejemplo de adaptación de espacios son los Baños del Almirante de Valencia, un *hamam* construido en el siglo XIV bajo la dominación cristiana. Pese a mantener una función higiénica se transforma a finales del siglo XIX con el resurgir de la consideración del baño. Se adecua a los nuevos tiempos colocando cabinas de baño individuales, dividiendo con tabiques separadores las antiguas salas húmedas. Sin embargo, lo que más reclama la atención y destacamos entre otras, es la construcción del arco polilobulado para la portada de entrada así como la colocación de azulejos de estilo nazarí en el zócalo de la misma. Con esta acción además de dotar de mayor monumentalidad al edificio se le confiere un marcado carácter oriental. Para profundizar ver F. ALMELA Y VIVES, *Baños de Valencia*, Valencia, Artes Gráficas Soler, 1966. D. BENITO GOERLICH, *op. cit.* C. CAMPS GARCÍA; J. ESTEBAN CHAPAPRÍA, «La restauración de los Baños...», pp. 38-53. C. CAMPS GARCÍA; J. TORRÓ ABAD, *El palacio y los baños...* También «Baños, hornos y pueblas. La Poble de Vila-Rasa y la reordenación urbana de Valencia en el siglo XIV», en VV. AA., *Historia de la ciudad II. Territorio, sociedad y patrimonio: una visión arquitectónica de la historia de la ciudad de Valencia*, Valencia, Colegio Territorial de Arquitectos de Valencia, 2002, pp. 126-146; A. MORENO COLL, «Percepciones sobre 'lo oriental'...», pp. 115-140.

139. J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 104.

Son muchas las descripciones que se hacen del Palacio de Comares en donde sabemos que había “una pieza de baños maravillosamente abovedada y, adyacente a ella, un aposento con camas”¹⁴⁰, espacios “embaldosados con finísimos mármoles y con las pilas asimismo de mármol, y reciben la luz del techo por claraboyas con vidrios”¹⁴¹. Entre los testimonios no faltan aquellos que mantienen una imagen peyorativa del edificio. La descripción de Francisco Bermúdez (1576-1655) como lugares “lascibos con sus fuentes y pilas de alabastro, para bañarse, y tarimas altas para reposar”¹⁴², responde a la necesidad de construir una historia de la ciudad de Granada acorde con las ideas y valores de la Contrarreforma, y se entiende enmarcada en su cargo de sacerdote para el Cabildo de la catedral de Granada. Por otro lado, es este carácter impúdico al que se refieren algunos cristianos de los siglos XV al XVII, lo que buscan aquellos que posteriormente se acercan a dichos baños. A menudo en las narraciones se resalta su carácter más erótico y se ve desde los ojos del *voyeur*, donde se detalla “una gran pila de mármol, en el que se bañan las mujeres del harén; éstas entraban desnudas en la estancia, y el rey, desde otra de al lado, veíalas, sin ser visto de ellas, por una ventana con celosía abierta en la parte alta, y a la que le placía le arrojaba una manzana, que era la señal de que por la noche habría de dormir con ella”¹⁴³; “en las estufas y baños allí situados [...] hacía venir el rey moro a multitud de mujeres para su solaz y deleite”¹⁴⁴.

La visita de Washington Irving (1783-1859) a España en 1826 da como fruto *The Alhambra* (1832), texto que ofrece una visión romántica de Granada. Esta, convertida en reclamo para visitantes, se difunde por Estados Unidos, propagándose con ella tradiciones moriscas de leyendas y romances¹⁴⁵. Irving se refiere a las estancias del baño como “el *sanctasanctorum* de la intimidad femenina, pues aquí las bellezas del harén se entregaban a las delicias de los baños”¹⁴⁶. Estas descripciones evocan los relatos de las *Mil y una noches*:

“Un día, después de haber tomado mi baño en el hammam de mi casa, me eché en mi cama y me puse en manos de mi esclava favorita [...] para que me vistiera y peinara mis cabellos. Era sofocante el calor, y con objeto de que me refrescara algo, mi esclava me despojó de las toallas que abrigan mis hombros

140. J. MÜNZER, *Viaje por España...*, p. 354.

141. A. NAVAGERO, *op. cit.*, p. 854.

142. F. BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, Andrés de Santiago, 1638, p. 37.

143. J. MÜNZER, *Viaje por España...*, p. 95.

144. A. LALAING, «Primer viaje de Felipe El ‘Hermoso’ a España en 1501», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, vol. 1, p. 475.

145. I. GARCÍA-MONTÓN GARCÍA-BAQUEO; C. GARCÍA-ROMERAL PÉREZ, «Viajeros americanos en Andalucía durante los siglos XIX y XX», *Revista Complutense de Historia de América*, 26, 2000, pp. 261-279.

146. W. IRVING, *The Alhambra*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1871, pp. 221-222. Del mismo autor, *Cuentos de la Alhambra*, Madrid, Everest, 1981, p. 136.

y cubrían mis senos, y se puso a arreglar las trenzas de mi cabellera. Cuando hubo concluido, me miró y al encontrarme hermosa de aquel modo, me rodeó el cuello con sus brazos y me besó en la mejilla [...]”¹⁴⁷.

Las narraciones de Irving penetran en la imaginación romántica y popular. Al mismo tiempo España se convierte en el país más accesible para literatos franceses o aristócratas ingleses que buscan ese pintoresquismo que se refleja incluso en la decoración de sus narraciones¹⁴⁸. Pero no solo la literatura inmortaliza este monumento, entre los artistas que plasman instantáneas, reales o no, se encuentran James Cavanah (1760-1814), Jean-Lubin Vauzelle (1776-1837), Girault de Prangey (1804-1892), Jules Goury (1803-1834) y Owen Jones (1809-1874), entre otros¹⁴⁹. Hay que ser cautos con su análisis y no utilizar estos dibujos como fuentes fidedignas, ya que en la mayoría de ellos se perverte la realidad. En muchos trabajos se omite las iniciales PV que dispuso Carlos V con el fin de darle una imagen más “islámica”, “oriental”, algo habitual y que se documenta en otros ejemplos¹⁵⁰. Durante la segunda mitad del siglo XIX los principales monumentos andaluces se convierten en el escenario predilecto para ambientar cuadros de inspiración orientalista¹⁵¹. En la pintura es recurrente la asociación del baño con mujeres que reflejan momentos de sensualidad, una visión idílica del harén¹⁵².

Es la Sala del Reposo la estancia más apreciada por los viajeros modernos y contemporáneos. Se ha dicho que se hacen en ella sucesivas reformas, sin embargo “quien por primera vez entra en ella queda agradablemente sorprendido al ver que por doquiera el oro y los más vivos colores en toda su intensidad, mas pronto la ilusión se desvanece al saber que todo ello es completamente moderno”¹⁵³. En cada lado de la sala hay amplias alcobas, con elevadas plataformas, donde los bañistas, después de sus abluciones, reclinados en cojines, se

147. *El libro de las Mil y una noches*, traducción al español por Vicente Blasco Ibáñez a partir de la traducción del árabe al francés de J.C. Madrus; prólogo de E. Gómez Carrillo, Valencia, Prometeo, vol. IX, p. 93 (noche 348).

148. O. GRABAR, *La Alhambra: iconografía, formas y valores*, Madrid, Alianza, 1980, p. 18.

149. J. CAVANAH MURPHY, *The Arabian antiquities of Spain*, London, Cadell & Davies, 1815. A. LABORDE, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, Paris, Imprimerie de Pierre Didot l'Aîné, 1806-1820. G. PRANGEY, *Monuments arabes et moresques de Cordoue, Seville et Grenade: dessins et mesures en 1832 et 1833*, Paris, Chez veith et Hausser, 1841. J. GOURY; O. JONES, *Plans, elevations, sections, and details of the Alhambra, from drawings taken on the spot in 1834 by Jules Goury, and in 1834 and 1837 by Owen Jones*, London, Owen Jones, 1842, vol. 1. J. GOURY; O. JONES, *Plans, elevations, sections, and details of the Alhambra. Details and ornaments from the Alhambra*, London, Owen Jones, 1845, vol. 2.

150. A. MORENO COLL, «Percepciones sobre 'lo oriental'...», pp. 115-140.

151. L. MÉNDEZ RODRÍGUEZ, *La Imagen de Andalucía en el Arte Del Siglo XIX*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008, p. 88.

152. M. E. Díez JORGE, *Purificación y placer...*, p. 137.

153. J. M. GÓMEZ-MORENO GONZÁLEZ, *Guía de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1982 (ed. facsímil de la de 1892), vol. 1, p. 97.

entregaban a un voluptuoso reposo entre la fragancia del aire perfumado y las notas de suave música que llegaba de la galería¹⁵⁴ en la que según Théophile Gautier se colocaban músicos y cantores¹⁵⁵. Francisco de Paula Valladar, va más allá en su imaginación y dice que es donde se “supone que las odaliscas recitaban poesías y cantaban y tañían arpas y guzlas, en tanto que el sultán reposaba en un *alhami*”¹⁵⁶. Sin duda alguna, era un espacio particular para acudir “a descansar [...] después de haber saboreado las delicias y los refinamientos de un baño oriental”¹⁵⁷. La zona húmeda del baño es poseedora de bóvedas esquinadas con taladros o tragaluces que antiguamente tuvieron cristales de colores¹⁵⁸, el pavimento de toda la sala es de preciosas combinaciones de azulejos, en su mayoría auténticos¹⁵⁹ y las bañeras grandes cubas de mármol de una sola pieza, colocadas en unos pequeños gabinetes abovedados¹⁶⁰ como muestra el trabajo del arquitecto James Cavanah¹⁶¹.

CONCLUSIÓN

Con este artículo, lo que se ha intentado es, tras una larga reflexión sobre las percepciones del islam y cómo algunos baños han sido analizados de modo muy sucinto, centrarnos en un edificio en concreto para intentar crear un marco de estudio objetivo del mismo. De la lectura de las fuentes consultadas extraemos la conclusión de que hay que ser cautos con lo que proponen, pues solo es una aproximación a la realidad por la complejidad que conlleva crear una taxonomía de la percepción. Estas se agrupan en autores o ideas, imágenes que se crean en la mente de viajeros o intelectuales que durante siglos escriben sobre esta construcción. Una de las mayores dificultades es la de hablar de una sensación o cúmulo de sensaciones subjetivas y cambiantes en el individuo que depende del contexto donde se enmarquen.

Los textos presentan visiones distintas sobre los baños de vapor. Artistas y viajeros coinciden en describirlos como lugares de ensueño que traen a la mente un paraíso lejano de Oriente donde las mujeres muestran su cuerpo desnudo, tema recurrente en los pintores decimonónicos. En las crónicas se mantienen una concepción distinta como respuesta a los factores socioculturales del momento, ya que la sociedad cristiana considera estos emplazamientos públi-

154. W. IRVING, *The Alhambra...*, pp. 221-222. Del mismo autor, *Cuentos de la Alhambra...*, p. 136.

155. T. GAUTIER, *op. cit.*, p. 257.

156. F. P. VALLADAR Y SERRANO, *op. cit.*, p. 85.

157. T. GAUTIER, *op. cit.*, p. 257.

158. L. SECO DE LUCENA PAREDES, *Guía breve de Granada*, Granada, Vázquez y Prieto, 1917, p. 68.

159. F. P. VALLADAR Y SERRANO, *op. cit.*, p. 85.

160. T. GAUTIER, *op. cit.*, p. 257.

161. J. CAVANAH MURPHY, *op. cit.*, láminas 23 y 24.

cos un lugar de cohesión morisca. Mientras que otros lo defienden como seña identitaria o en valor de sus propiedades médicas y terapéuticas. El abandono se convierte en indiferencia y pocos recuerdan que Granada poseyó gran número de estas instalaciones de las que actualmente quedan escasos vestigios. Sin embargo, la integración de la Alhambra en el patrimonio de una dinastía cristiana consigue que el Baño de Comares llegue a nuestros días, siendo objeto de considerable respeto. A pesar de sufrir en los primeros momentos de la conquista múltiples transformaciones, mantiene la huella musulmana. De este modo, la ciudad palatina y su baño ocupan un lugar predominante en las obras de los románticos consolidando el *revival* de lo nazarí, a diferencia de otras instalaciones del territorio como hemos visto en el Antiguo Reino de Valencia.

RESUMEN

A través de diversas fuentes textuales pretendemos analizar la percepción que se tuvo de lo “musulmán” y del arte islámico centrándonos en el estudio de casas de baños de vapor. Esta instalación utilizada por cristianos tras siglos de coexistencia, fue vista conforme avanzaba la conquista de las tierras de al-Ándalus como lugar de perdición y lujuria, siendo actualmente un monumento más que hace las delicias del visitante que se acerca a contemplar sus claraboyas estrelladas. Abordaremos para ello el paradigma por excelencia de la península ibérica: el Baño de Comares de Granada donde mostraremos distintas percepciones de un mismo espacio a lo largo del tiempo, comparándolo con otros repartidos por la geografía ibérica.

Palabras clave: percepción, imagen, baño de vapor, Baño de Comares, Baño Real, *hamam*, Alhambra, musulmán.

ABSTRACT

Through different textual sources, the aim of this paper is to analyze the perception about the “Muslim” and Islamic art, focusing on the study of steam baths. These facilities, used by Christians after centuries of coexistence were seen as the al-Ándalus conquest progressed, as a place for debauchery and lust, while it is nowadays just another monument that delights visitors who step in to marvel at its skylights. We will thus deal with the paradigmatic example in the Iberian Peninsula: the Bath of Comares in Granada, where we will show different perceptions of the same space across time, comparing it with others spread across the Iberian geography.

Key words: perception, image, steam bath, Bath of Comares, Royal Bath, *hamam*, Alhambra, Muslim.